

Zur Metaphysik Cajetans

Ergebnisse jüngster Forschung

Von Mannes Dominikus Koster O.P., Walberberg

Es ist nicht überraschend, daß der noch 1934 anlässlich seines 400jährigen Todestages hochgefeierte *Thomas de Vio Cajetanus* heute im Brennpunkt der kritischen Forschung steht. Zwar nicht so sehr als geschichtliche Person, die er zweifellos gewesen ist, sondern gerade als der „klassische“ Thomasausleger. Wie es dazu gekommen ist, läßt sich so sagen: Die historische Erforschung der Scholastik macht nicht beim 15. Jahrhundert halt, sondern wendet sich — von den historischen Problemen gezwungen — zusehends auch dem 16. Jahrhundert zu, womit sie notwendig auf Cajetan stößt, vor allem auf sein Verhältnis zur Lehre von Thomas. Im Blickpunkt steht heute Cajetans Verhältnis zu der Metaphysik, die Thomas im Unterschied zu der des Aristoteles und Platon eigentümlich ist. Diese Metaphysik legt den Primat auf die Seinsaktualität der Dinge und wird erst so der Seinspotentialität ihrer Wesenheit und deren Substanzcharakter gerecht. Über sie haben Gelehrte wie *Marc, Maritain, Gilson, Geiger* u. a. seit Jahrzehnten gehandelt, wie allgemein bekannt sein dürfte.

Wird Cajetans Auslegung der Thomas eigentümlichen Metaphysik von da her belichtet und angegangen, überrascht am meisten, wie sehr Cajetans Auslegung von Thomas' Lehre abweicht und auf einer Basis erfolgt ist, die nicht die seine ist. Das zu erfahren mag jenen, die gewohnt sind, Thomas durch Cajetan zu lesen und zu verstehen, geradezu anstößig erscheinen, jenen aber, die beim Vergleichen der metaphysischen Texte von Thomas und der Auslegung Cajetans eine nicht verständliche Diskrepanz festzustellen glaubten, wie eine Art Befreiung von einem Alpdruck. Mit Nachdruck sei betont, daß auf diese Weise erst recht das, was Cajetan eigentümlich ist, zutage tritt und nicht des Lobes und der Anerkennung ermangelt.

Die Ergebnisse der kritischen Forschung über die Auslegung Cajetans von drei bedeutsamsten metaphysischen Themen bei Thomas erweisen besser, als viele Worte es vermögen, das, was hier nur angedeutet werden konnte. Diese Ergebnisse betreffen die cajetanische Interpretation des Seinsverständnisses bei Thomas (I), des Beweises der Unsterblichkeit des Menschengeistes (II) und der Analogie zwischen Geschöpf und Gott (III). Sie finden sich in den folgenden Aufsätzen: *E. Gilson*, Cajetan et l'existence: TPh 15 (1953) 267—286; *ders.*, Cajetan et l'humanisme théologique: ArchHistDoctLitMoA 22 (1956) 113—136; *H. Schillebeeckx*, Het niet-begrijpelijke kenmoment in onse

Goodskennis volgens S. Thomas: TPh 14 (1952) 411—453. Den Abschluß bildet die Auseinandersetzung mit zwei Thesen *Gilsons* (IV).

Es wurde hier versucht, aus diesen Aufsätzen, die im deutschen Sprachkreis kaum bekannt sein dürften, die markantesten Ergebnisse so darzustellen, daß der Leser sich angetrieben fühlt, die genannten Aufsätze selber einzusehen und den Fortschritt der Forschung über Cajetan weiterhin zu verfolgen¹.

I

Cajetan hat bestimmt den realen Unterschied von *Wesenheit* und *Sein* gelehrt. Wie er jedoch diesen Unterschied und die Zusammensetzung aus *Sein* und *Wesenheit* verstanden hat, ist bis heute nicht geklärt. Die Frage drängt sich auf, ob er die Auffassung vom *Seinsakt*, wie sie Thomas eigentümlich ist, und mit ihr die Zusammensetzung von *Dasein* und *Wesenheit* in dessen Sinne, nämlich als Zusammensetzung vom *Sein* als existentiellern Akt und von der *Wesenheit* als existentieller Potenz, überhaupt verstanden und richtig interpretiert hat. *Gilson* stellt das Problem in „Cajetan et l'existence“. Er antwortet nur indirekt unter Abschirmung gegen einen möglichen Irrtum von seiner Seite in vorsichtiger und tastender Sprache. Dagegen im Aufsatz „Cajetan et l'humanisme théologique“ spricht *Gilson* kategorischer, gestützt auf die Bekräftigung seiner Ansicht durch die Kritik von *Bañez* an der *Seinslehre* Cajetans, die ihm bis dahin unbekannt war. Die Kritik von *Gilson* und diejenige von *Bañez* an Cajetans *Seinsverständnis* sind daher kurz zu skizzieren.

a) Der *Seinsakt* interessiert Cajetan kaum. Deshalb läßt er die günstigen Gelegenheiten einfach ungenützt vorübergehen, in denen er im Anschluß an Texte von weittragender Bedeutung über den *Seinsakt* in der Summa von Thomas darüber hätte handeln können. Was ihn in Wirklichkeit interessiert, ist dies: *Wahrt* Thomas die Ansichten des *Aristoteles*? Oder etwas vergrößert ausgedrückt: *Springt* ein *peripatetisches* Prinzip und *Geheimnis* dabei heraus? *Gilson* hebt einige Stellen zum Beleg hervor: *STh* I, 4, 1 ad 3; 90, 2 ad 1; und aus Cajetans Auslegung von *De ente et essentia* des Thomas c. 5. Mit der letzten Stelle sei der Anfang gemacht. Cajetan übersetzt den Titel des Kapitels von Thomas: ‚*Quod in substantiis intellectualibus creatis differt esse et quod est*‘ in folgender Weise: „*Quod in omni creatura quidditas et eius esse actualis existentiae distinguuntur realiter.*“ Während es Thomas um den Unterschied von *substantia* (*quod est*) und *esse* geht, wandelt Cajetan das *quod est* in *quidditas* und das *esse*

¹ Diese Absicht gebot eine Darstellung, die möglichst genau die Grund- und Leitgedanken von *Gilson* und *Schillebeeckx* zum Ausdruck zu bringen sucht, ohne zugleich weder das reizvolle Kolorit der Sprache noch die originellen Nebenbemerkungen wahren zu können.

in esse actualis existentiae um, was zweifellos nicht dasselbe ist. Der Ausdruck esse actualis existentiae ist eigens zu untersuchen, da er alles andere als thomasisch ist². Außerdem operiert Cajetan ständig mit esse receptum und esse irreceptum, die sich in jenem Kapitel bei Thomas nicht finden. Es ist daher nicht verwunderlich, daß Cajetan dem esse eine Art Allgemeinheit per modum actus, aber nicht im Sinne von actus primus in ordine essendi actualiter, sondern im Sinne von zeitlichem actus ultimus zuweist. Darauf hat gerade Bañez aufmerksam gemacht (vgl. unten). Cajetan hat das Sein im Sinne von Thomas nicht verstanden und es als nicht-aristotelisch übergangen. Sagt er doch ausdrücklich in jenem c. 5: „Videtur etiam haec opinio (die Auffassung des Thomas vom Sein) ab antiquis derivata Platone scilicet, Alpharabico, Avicenna, Algazele, Boetio, Hilario, Alberto et eorum sequacibus, licet ab Aristotele nihil manifesti in hac re habeamus.“ Daraus wird eindeutig sichtbar, daß Cajetan rückwärts gerichtet war und in Aristoteles seine Norm erblickte. Dadurch verfehlte er seine große historische Chance, das Originäre der Seinsauffassung von Thomas unter Beiseitelassung der Metaphysik des Aristoteles und Platons hinaus in die Zukunft hineinzutragen. Thomas war sich des Schrittes, den er Platon und Aristoteles gegenüber getan hatte, voll bewußt, wie STh I, 44, 2 zeigt: „Et ulterius aliqui exerunt se ad considerandum ens in quantum est ens: et consideraverunt causam rerum, non solum, secundum quod sunt *haec vel talia* (so Aristoteles und Platon im vorhergehenden Absatz), sed secundum quod entia.“ Auch Descartes war sich bewußt, daß er einen Schritt hinaus tat über des Aristoteles Physik, als er die mathematisierende Physik einführte.

Um Cajetan jedoch historisch zu verstehen, muß man beachten, daß zu seiner Zeit das Bestreben bestand, in der Lehre des Aristoteles die Wahrheit zu sehen und die nicht mit ihr übereinstimmenden Auslegungen und Ansichten zu übergehen oder abzulehnen. Daher erklärt sich Cajetans Bemühen, gelegen und ungelegen, das „Peripateticum“

² Der Ausdruck ‚esse actualis existentiae‘ ist über die von der frühesten Thomistenschule an und selbst von Cajetan noch für echt gehaltene und Thomas zugeschriebene ‚Summa totius Logicae‘ in das Schrifttum der thomistischen Schule eingedrungen. Dort heißt es nämlich: „... in creaturis esse essentiae et esse actualis existentiae distinguuntur realiter“ (Tract. de subst. c. 2. Ed. Mandonnet, Opuscula omnia. T. 5 p. 23). Bisher war durch de Rubeis bloß die Unechtheit jener logischen Summa nachgewiesen (Dissertationes criticae, Diss. 24, c. 2. Ed. Leonina, T. 1 p. CCLXVI, col. a nr. III). Nunmehr hat Hadrian Pattin (Ottawa) nachgewiesen, daß die genannte Summa Johannes v. Neapel zum Verfasser hat (TPH 19 [1957] 494—502; das ist der 4. Teil eines längeren Beitrages mit dem Obertitel: Bijdrage tot de kronologie van St. Thomas' werken). Damit wissen wir den Verfasser unter den Frühthomisten, sicher kurz nach 1300, die mehr oder weniger scotistisches Lehr- und auch Sprachgut übernahmen. Daher ist das auch für Johannes v. Neapel nicht überraschend. Wie aber steht es mit Cajetan? Mußte seine Kenntnis des Scotismus ihn nicht aufmerksam werden lassen beim Vergleich der Texte von Thomas in der Summa theologica und Thomas (lies: Johannes v. Neapel) in der Summa totius Logicae?

bei Thomas zu notieren, wie wir noch sehen werden, das übrige, darunter auch die thomasische über Aristoteles hinausführende Metaphysik zu übergehen (vgl. in STh I, 90, 2 ad l. 2).

Die Folgen dieses merkwürdigen Umstandes hat Bañez in seiner Kritik an Cajetans Seinsverständnis lichtvoll dargestellt. Cajetan ist mit vielen anderen Thomisten taub gegenüber der ständigen Wiederholung von Thomas: das Sein (esse) ist die Aktualität der Akte und die Vollendung aller Vollendungen. Fügen wir dem noch hinzu: es ist das Tiefste (profundissimum) und das Innerste (intimissimum) in jedem Seienden. Weil Cajetan diese Aussagen bei Thomas vernachlässigte, kam er zu zwei Behauptungen, die Thomas offensichtlich widersprechen. Die erste von ihnen lautet: Das Sein der Substanz wird zurückgeführt auf die Substanz, das des Akzidens jedoch auf das Akzidens. Das ist eindeutig gegen die Ansicht von Thomas, insofern für ihn das Sein nicht zurückführbar ist auf die Substanz, vielmehr macht es als Seinsakt die Substanz zum Seienden. Sie „hat“ das Sein als dessen Empfänger, und so wird sie durch das Sein seiend. Die zweite Behauptung Cajetans geht dahin, daß das Sein der letzte Akt ist, den das Seiende als Abschluß seiner Entstehung oder seines Werdens enthält. Bañez bemerkt mit Recht hierzu: das Sein ist nach Thomas nicht der letzte Akt des Seienden, sondern der erste, ohne den es kein Entstehen und Werden gibt. Man kann sagen, der Seinsakt ist nach Thomas der erste und letzte dem Rang und der Würde nach (vgl. Dom. Bañez, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologiae D. Thomae Aquinatis*, ed. Luis Urbano T. I [Madrid-Valencia 1934] 142 145)³. Cajetan hat somit ganz unzweideutig dem thomasischen Seinsverständnis keinen Sinn zuerkannt und sich damit Scotus genähert, wie sich noch zeigen wird.

Wie steht es mit dem Verständnis Cajetans von der thomasischen Zusammensetzung von Sein und Wesenheit? Im Kommentar zu De ente c. 5 wagt Cajetan die Behauptung, die Ansicht von Thomas in II cG 52 wäre die, daß „in omni creatura quidditas et esse ejus actualis existentiae distinguuntur realiter ...“. Zunächst fällt die scotistische Terminologie im Ausdruck ‚esse actualis existentiae‘ auf, die Thomas in II cG 52 nicht gebraucht hat. Alsdann die Verschiebung des Problems, insofern als Thomas nicht spricht vom Unterschied noch von der Zusammensetzung der existierenden Wesenheit und dem Sein ihrer

³ Man muß jedoch beachten, daß zwar die Kritik von Bañez am Seinsverständnis Cajetans zutrifft und kaum besser sein kann, daß aber sein eigenes Seinsverständnis längst nicht in allem mit dem von Thomas übereinkommt, wie an den zitierten Stellen und deren Kontext leicht zu ersehen ist. Bei Bañez ist aber auch eindeutig belegt, daß Cajetan zwar der markanteste, aber längst nicht der einzige Verfehrer des thomasischen Seinsverständnisses gewesen ist. Die Geschichte der thomistischen Schule dürfte daher alles andere als interessante und überraschende Ergebnisse für die treue Wahrung und Auslegung des Seinsverständnisses von Thomas bringen.

aktuellen Existenz, aus der als Drittes die aktuelle Existenz sich als Folge ergibt. Für Thomas liegt vielmehr bei der Komposition von Wesenheit und Dasein nichts ferner als „das Dasein der aktuellen Existenz“, das jedoch in der scotistischen Sicht des Problems notwendig auftauchen muß und in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt. Bei Scotus ist das die Folge seiner Ablehnung des *actus essendi* von Thomas. Cajetan dagegen wird zur Eliminierung bzw. zum Übergehen des *actus essendi* gezwungen, weil er die scotistische Position bezieht und so mit dem *esse actualis existentiae* operieren muß.

Das heißt nun nicht, bei ihm fände das *esse* überhaupt keine Beachtung, sondern bei ihm steht die Substanz im Sinne des Aristoteles, nicht aber das *esse* als solches im Mittelpunkt. Darauf weist ganz besonders hin der Abschnitt des c. 5 von *De ente et essentia*, in dem Cajetan die zehn Unterschiede der Zusammensetzung aus Materie und Wesensform und derjenigen zwischen Substanz und Existenz darlegt. Gilson geht auf die drei ersten ausführlicher ein. Wir begnügen uns indessen mit einigen bedeutsamen Feststellungen. Cajetan teilt im Unterschied zu Thomas die materielle-existierende Substanz in vier real unterschieden sein sollende Komponenten: in Materie, Wesensform, die aus diesen beiden zusammengesetzte Wesenheit oder Substanz und die Existenz. Der Träger der Existenz ist die Substanz. Bei Thomas dagegen finden wir nur drei von diesen Elementen, nämlich Materie, Wesensform und Dasein und die Ansicht, die Substanz bezieht ihr Sein von der Wesensform, der es als *quo* zuerst zukommt, der Substanz als *quod* jedoch von der Wesensform her nach dem sehr berühmten Satz ‚*esse consequitur formam*‘. Sodann wandelt Cajetan das metaphysische Problem der Zusammensetzung aus der Substanz und ihrem Seinsakt in ein solches des Entstehens oder Werdens der Substanz. Der „Aristoteliker“ Cajetan gewahrt somit das metaphysische Problem in der Zusammensetzung von Sein und Wesenheit nicht. Bei ihm regiert die Substanz, nicht das Sein. Weiterhin kommt er zu einer Hypothese, die bei einem Kommentar einer Thomas-Schrift nicht wenig überrascht. Er nimmt, von seiner Grundannahme gezwungen, eine doppelte Realität an, die des Wesens-Seins und die des Existenz-Seins. Dadurch kommt er zu der mehr als erstaunlichen Behauptung, die Wesenheit sei ein vollständiges Wesens-Sein. Nach Thomas aber ist die Wesenheit ohne ihren Daseinsakt nichts Reales im Sinne einer irdischen Realität. Cajetan teilt ihr ein Zwischensein zwischen Nicht-Sein und Dasein zu. Diese Hypothese Cajetans hat große theologische Folgerungen, die hier jedoch nicht dargelegt werden können.

Es kann auch vorkommen, daß Cajetan, der für gewöhnlich die Zusammensetzung von Wesen und Sein im Unterschied zu Thomas nicht als eigentliche Zusammensetzung gelten lassen will, sie jedoch plötzlich in der Polemik gegen Scotus als eine echte Zusammensetzung erklärt

ex duabus rebus realiter distinctis, was Thomas jedoch seinerseits nie gelehrt hat. Cajetans Ausdrucksweise ist alles andere als thomasisch, sie entspricht vielmehr derjenigen des Aegidius von Rom⁴.

All das und manches andere schließt nicht aus, daß Cajetan unmittelbar neben derartigen Behauptungen in eigener Terminologie solche von Thomas in dessen Terminologie macht. Staunenerweckende Stellen, die an Klarheit unübertroffen sind, stehen neben solchen, die bei einem Kommentator von Zeile zu Zeile wachsende Beunruhigung hervorrufen, vor allem dann, wenn die gestellte Frage lautet: Hat Cajetan das Seinsverständnis von Thomas überhaupt angenommen und richtig interpretiert? Man könnte auf den Gedanken kommen, vielleicht ließen sich Thomas und Cajetan irgendwie harmonisieren. Diese Frage steht hier nicht zur Diskussion, sondern es geht um die genaue Kenntnis dessen, was Cajetan wirklich meint mit seinem esse actualis existentiae, wenn er damit das esse von Thomas interpretieren will, das bei diesem den Seinsakt bezeichnet, der dem Dinge schlechthin Realität gibt, bei Cajetan dagegen eine zweite Realität ist, denn die erste hat jedes Ding bereits durch sein Wesen. Thomas sagt: „ipsum esse est actus formae subsistentis“ (q. disp., de anima a 6 c). Sieht man genau zu, kann man leicht das Bestreben Cajetans bemerken, die Substanz herauszukehren, nicht das esse, prout est actus formae (Thomas)⁵.

Cajetan macht mit Thomas, was dieser mit Aristoteles nach Cajetans Ansicht gemacht hat: er glossiert ihn im Hinblick auf die vermeintliche Wahrheit des Aristoteles. Nur ist bei Thomas diese Wahrheit das esse, das über des Aristoteles Haupttendenzen hinausliegt, bei Cajetan die Substanz mit dem ständigen Blick auf Aristoteles. Dabei bekommt der Gehalt des Wortes „Substanz“ bei Cajetan einen etwas anderen Sinn als bei Thomas, und das zeigt eingehend der Abschnitt II. Dies muß ganz klar gesehen werden, weil es allein die Historie verständlich macht, da das größte Hindernis für die geschichtsmächtige Geltung der Lehre des Thomas das Aristotelisieren bei Cajetan war. Das scheint nicht leicht verständlich zu sein und doch dürfte es in Kürze als bekannt

⁴ Aegidius von Rom galt zu Unrecht lange Zeit als echter Thomist.

⁵ Vgl. dazu den ausführlicheren Text aus De substantiis spiritualibus c. 6: „Esse rei non est nec forma ejus nec materia, sed aliquid adveniens rei per formam.“ Hierbei fällt die Sprechweise des Avicenna auf: „aliquid adveniens rei . . .“, die Thomas infolge seiner Kritik an Avicenna später nicht mehr anwandte. — Inzwischen hat ebenfalls Joh. Hegyi S. J. in seiner sehr lehrreichen und instruktiven Schrift: Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des hl. Thomas von Aquin Capreolus — Silvester von Ferrara — Cajetan (Pullacher Philosophische Forschungen Bd. IV) (Pullach/München 1959) 152 dasselbe Bestreben Cajetans und vieler Schüler von Thomas, dessen Lehre von Aristoteles her zu verstehen, namhaft gemacht. Außerdem hat Hegyi auf die scotistische Polemik gegen den angeblichen „Aristoteliker“ Thomas aufmerksam hingewiesen. Es läßt sich vermuten, daß durch solche Forschungen wie die von Joh. Hegyi und anderer, nicht zu vergessen die meisterlichen Darbietungen Ét. Gilsons, die Thomasforschung langsam von grundlegenden Fehlzeichnungen frei wird.

gelten. Es kam schon früher darauf an, die Seinsphilosophie von Thomas, die er für den Dienst an der Theologie erstellt hat, nicht auf die des Aristoteles zurückzuschrauben. Doch das sehen wir erst heute genauer. Weder Cajetan noch seinen Zeitgenossen konnte der Gedanke kommen, Thomas prinzipiell und methodisch von Aristoteles zu unterscheiden. Es lag nahe, alles das, was innerhalb der Philosophie bei Thomas den Aristoteles hinter sich ließ, auf diesen zurückzuleiten oder es unbeachtet zu lassen, weil seine Ansicht als die der Wahrheit der natürlichen Vernunft angesehen wurde. Die Anhänger des *Alexander* und *Averroes* lehnten zur Zeit Cajetans den getauften Aristoteles bei Thomas ab und behaupteten geradezu, man könne kein echter Aristoteliker und echter Thomist zugleich sein.

Was hätte Cajetan da tun sollen — und was hat er wirklich getan? Er hätte die Metaphysik des Thomas gegen die des Aristoteles festhalten, gegen die erwähnten Gegner verteidigen und sie sogar dafür gewinnen sollen. Dazu hätte er indessen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts leben müssen. Er tat also das Gegenteil, indem er dort, wo es möglich war, die Lehre von Thomas auf eine Ebene stellte, auf der man getrost Thomist sein konnte, ohne dem echten Aristoteles zu widersprechen.

Es fragt sich mit Fug und Recht, ob das die Absicht des Dominikanerordens war, als er seinen Mitgliedern die Lehre des Thomas als verbindlich hinstellte. Heute kommt man eher auf den Gedanken, der Orden wollte die Lehre von Thomas um jeden Preis, selbst um den des Aristoteles, hüten und in die Zukunft hineinretten. Freilich ist auch heute noch die Situation fast die gleiche wie im Zeitalter Cajetans. Historisch gesehen ist also Cajetan genugsam zu rechtfertigen. Er tat, was er konnte und was er irrigerweise für geschichtsmächtig hielt. Das entbindet jedoch uns Heutige nicht von der fälligen Pflicht, an zwei anderen metaphysischen Problemen seine Stellungnahme zur Lehre von Thomas zu überprüfen.

II

Das Problem der Unsterblichkeit des Menschengesistes und des rein philosophischen Beweises dafür (vgl. *Gilson*, II ganz) hat das Verfahren Cajetans gegenüber Thomas zu einer Erfahrung persönlichster Art werden lassen. Ihr hat er Ausdruck verliehen einmal in seinem Kommentar zum Römerbrief c. 9. Dort heißt es: „... ich weiß, daß eine Wahrheit nicht das Gegenteil einer anderen sein kann, aber ich weiß nicht, wie sie zu vereinen sind (die Freiheit des Willens und die Vorherbestimmung Gottes), wie ich auch nicht weiß das Geheimnis der Dreipersönlichkeit Gottes, wie ich nicht weiß die Unsterblichkeit der Menschenseele, wie ich nicht weiß die Menschwerdung des göttlichen Wortes und andere Dinge der Art, die ich alle dennoch glaube“

(*Epistolae Pauli et aliorum Apostolorum* . . . [Venedig 1531] fol. 28^r). Sodann läßt er sich noch verschärft im Kommentar zu Kohelet 3, 21 dahin aus: „Der Verfasser spricht hier in Abwägung der verschiedenen Ansichten, die an der Unsterblichkeit der Seele zweifeln . . . , doch die Wahrheit, indem er behauptet, nicht zu wissen, ob unsere Seele unsterblich ist. In der Tat, bisher hat kein Philosoph die Unsterblichkeit der Menschenseele bewiesen, es findet sich kein durchschlagender Beweisgrund dafür. Wir nehmen sie im Glauben an, was am besten zu den vorgebrachten Gründen paßt“ (*Commentaria Thomae de Vio Cajetani in Ecclesiasten. In ejusdem Parabolae Salomonis* [Romae 1542] p. 117). Wie kommt Cajetan trotz seines Kommentars zu STh I, 76 zu diesen Behauptungen? Die einzige Antwort darauf ist die Erfahrung, daß seine Art von Aristotelismus falsch war. Diese Erfahrung machte er innerhalb und außerhalb des Ordens. Den eigentlichen Grund hat Cajetan niemals begriffen: er hat sich selber den Ast abgesägt, auf dem er saß, indem er die Metaphysik von Thomas preisgab, die allein ihn zur Lösung des Problems geführt hätte. Statt dessen versuchte er mit Prinzipien von Aristoteles, der nie die Unsterblichkeit der Menschenseele vertreten hatte noch sie auf Grund seiner Prinzipien vertreten konnte, sie zu beweisen. Aber er mochte sich von der Stichtichtigkeit seines Beweises niemals gänzlich überzeugen, außer in der kurzen Zeit vor der Kritik, die seinen Beweis ablehnen mußte. Cajetan hat somit aus Resignation die angeführten, in mehrfacher Hinsicht übertriebenen Äußerungen getan.

Sieht man genauer hin, dann zeigt sich ohne weiteres: für Cajetan bedeutete der philosophische Beweis der Unsterblichkeit des Menschengesistes ganz dasselbe wie sie von Aristoteles her beweisen. Das ist zweifellos eine problematische Angelegenheit, sowohl vom sachlichen wie auch vom historischen Standpunkt aus.

Historisch gesehen, hätte Cajetan in die Zukunft hinein denken können mit Überschreiten jeglicher Art des Aristotelismus, auch derjenigen von Thomas. Aber er verfiel einer typischen Illusion in der Erfassung der historischen Perspektive. Infolgedessen tat er das Gegenteil. Rückwärts schreitend hinter die Metaphysik von Thomas, kehrte er zu Substanz und Wesen des Aristoteles zurück, die durch die Lehre vom Sein als Wirklichkeitsakt bei Thomas weit überschritten waren. Der Versuch Cajetans, die Geschichte anzuhalten auf dem Gebiete der Philosophie, war alles andere als echte geschichtliche Wirksamkeit.

Von der Sache her gesehen, geht Cajetan von folgenden beiden aristotelischen Sätzen aus: Die Eigenart der Tätigkeit des Menschengesistes beweist die Substantialität desselben, und: Seine intellektuelle Tätigkeit ist erhaben über Materie und Leib. Oder wie Cajetan prägnant sich ausdrückt: „Igitur vel ex proprietate operis vel ex elevatione potentiae immortalitas animae investiganda est“ (*De anima*, Lib. III

[ed. 1583] fol. 151^r). Um die Substantialität der Menschenseele zu beweisen, benötigt Cajetan nur das erste Prinzip. Ein Verweis auf die Beweise dafür bei Thomas II cG 55 erfolgt nebenbei, ohne daß die geringste Erwähnung des Seinsaktes erfolgt, der bei Thomas grundlegend ist. Hat er den nicht-aristotelischen Charakter des Beweises bei Thomas erkannt? Jedenfalls wählt er einen aristotelischen Beweis: die geistige Tätigkeit weist auf eine geistige Substanz hin, somit auf Unvergänglichkeit. Wenn die Seele also eine geistige Substanz ist, dann ist sie vom Leibe unabhängig.

Hier gerät Cajetan in Bedrängnis, da Aristoteles aus dem gleichen Beweis die Gelöstheit der Seele vom Leibe schließt, so daß sie nicht die konstitutive Form des Menschenleibes wäre, aber ewig und unvergänglich im Weltsystem des Aristoteles. Für Cajetan ist es praktisch dasselbe: beweisen, daß die Seele des Menschen ihrem Wesen nach nicht sterblich ist, und beweisen, daß sie unsterblich ist. Cajetan nennt nämlich keinen Grund von der Substanz der Menschenseele her dafür, daß sie nach dem leiblichen Tode weiter subsistiert. Die Nicht-Unmöglichkeit genügt ihm, da in seinen Augen, nicht wie in denen von Thomas, die Geistseele eine reine Wesenheit ist, die mit ihrem von ihr untrennbaren Seinsakt verbunden bleibt. Der Umstand bringt ihn in Verlegenheit gegenüber dem averroistischen Dilemma: Die Geistseele ist entweder als geistige Substanz ohne Leib oder sie ist mit dem Leibe verbunden, dann aber nicht geistig erkennend noch unsterblich. Er muß den Beweis für die geistige Substantialität der Menschenseele über die Prüfung der einzelnen Tätigkeiten der Seele führen. Dabei stößt er jedoch auf die Aporie des Aristoteles: Die Seele erkennt niemals ohne Phantasiebild. Wie kann also der Verstand — vom Körper gelöst — ein Vermögen der vom Körper trennbaren und subsistierenden Seele sein? Cajetan mag geglaubt haben, die Schwierigkeit aus Aristoteles gemeistert zu haben. Allerdings, aber nur durch einen Schritt zu Scotus hin, wie immer, wenn er von Thomas abweicht. Er meint nämlich, der Menscheng Geist wäre „zufällig“ in diesem Leben an die Phantasie gebunden. Von Rechts wegen könnte es anders sein. Hier ist kein Zweifel mehr möglich: Cajetan ist anderer Ansicht als Thomas, von dem er bekennt: „S. Thomas autem tenet universaliter de anima conjuncta affirmatum ab Aristotele quod sine phantasmate nihil intelligat.“ Für Thomas läßt der Satz des Aristoteles somit restlos die Frage offen, ob der Verstand bei der Trennung der Seele vom Leibe nicht fähig ist zu subsistieren noch tätig zu sein. Einmal vorausgesetzt, die Menschenseele habe eine ganz eigene Tätigkeit, die nicht de jure, sondern de facto vom Phantasiebild und so vom Leibe abhängig ist, so bleibt die Frage: inwieweit beweist das ihre Trennbarkeit vom Leibe? Cajetan versucht mit allem Scharfsinn eine Antwort in Aristoteles, der niemals die Möglichkeit des Fortlebens der Menschenseele

nach dem Tode zu vertreten versucht hat. Cajetan führt nicht den Seinsakt von Thomas ein, der genau erklärt, warum eine geistige Substanz, wenn sie kraft ihres eigenen Seinsaktes existiert, ganz natürlich weiterexistiert, auch nach der Trennung vom Leibe. Er scheint nicht einmal zu sehen, daß eine unvergehbare Substanz, um weiterzuexistieren, zuvor die Existenz haben muß. Das ist keine Blindheit, sondern Methode. Nachdem er sich viel abgemüht hat, zu zeigen, daß seine Intentionen nicht unverträglich sind mit den Prinzipien des Aristoteles, führt er plötzlich zwischen dessen materiellen und immateriellen Substanzen eine dritte Gruppe ein: die Menschenseelen. Von dieser Gruppe sagt Aristoteles nichts, wohl aber Thomas. Damit verfährt Cajetan auf seine Weise frei mit Aristoteles, wie Thomas es getan hat. Jedoch mit einem großen Unterschied: Cajetan hält diese Klassifizierung nach seiner Meinung auf Grund der Auslegung des Aristoteles, Thomas dagegen hält sie als Theologe. So scheint Cajetan doch Thomist und Aristoteliker zu sein, aber in anderer Weise als Thomas.

Bei Cajetan erscheint ein Funken der historischen Kritik im Unterschied zu Thomas, bei dem das Recht der historischen Wahrheit hinsichtlich seiner Aristoteles-Benutzung für jeden heutigen Kenner der Dinge sehr verkürzt erscheint. Das gleiche gilt aber auch hinsichtlich anderer Autoren und Ansichten, die Thomas sich assimiliert. Man darf ihn nur ganz selten als historischen Zeugen ansehen, fast immer spricht er als Theologe und als Philosoph.

Bei Cajetan ändert sich das. Er vertritt nicht mehr, wie Thomas es tat, daß Aristoteles gelehrt habe, es gäbe eine geistige Substanz, die (in diesem Leben) unmöglich ohne Phantasiebilder geistig erkennen könne, aber imstande sei, ohne Leib zu subsistieren. Eine geistige Substanz also als Wesenform des Leibes behauptet Cajetan nicht bei Aristoteles zu finden. Er weiß genau, daß Aristoteles mit seinem *intellectus separatus* gerade leugnete, daß der Intellekt Besitz eines jeden einzelnen Menschen sei.

Das hat Cajetan mit richtigem Sinn für die geschichtliche Wahrheit genau unterschieden von der Lehre der Theologen und katholischen Philosophie von der Menschenseele. Die korrekte historische Auslegung des Aristoteles auf der einen Seite, die theologische und philosophische auf der anderen Seite kann keine einwandfreie geschichtliche Forschung heute mehr bestreiten.

Sosehr Cajetan Anerkennung gezollt werden muß dafür, daß er verstanden hat, wie wenig Thomas mit Aristoteles zu vereinbaren ist, so hat er dennoch keine rein geschichtliche Arbeit geleistet. Ihn interessierte der Philosoph Aristoteles, insofern er selbst philosophisch arbeitete, nicht aber historisch. Das trifft den Punkt bei Cajetan, weil die Unsterblichkeit der Seele für ihn ein Problem der Philosophie und Theologie war. Findet sich bei Aristoteles ein sicherer Ausgangspunkt,

um die Unsterblichkeit einer jeden Menschenseele zu beweisen? Das war sein eigenstes Anliegen.

Das hätte fruchtbare Ergebnisse für die Geschichte und die Philosophie bringen können. Für die Geschichte, wenn Cajetan Aristoteles und Thomas das gelassen hätte, was jedem von ihnen wirklich zukommt. Leider muß man sagen, er scheint nicht einmal geahnt zu haben, welchen Rückschritt er brachte, als er daran ging, den Thomismus auf einen Aristotelismus zurückzuschrauben, der überholt war, geradezu auf einen solchen, den Thomas selber hinter sich gelassen hatte. In allen philosophischen und theologischen Werken Cajetans erregt Erstaunen die Art, mit der er das, was ihm bei Thomas nicht zusagt, einfach zu übergehen und in einer es kaum verratenden Terminologie seine eigene Änderung anzubringen versteht. Philosophisch gesehen, hätte Cajetan eine wahrhaft kritische Arbeit insofern leisten können, als er feststellte, welche Prinzipien des Aristoteles wahr sind und echt, und welche nicht. Dazu hätte er feststellen können, ob und warum Thomas andere Prinzipien als Aristoteles verwertet hat.

Sowenig Cajetan die doppelte historische Chance in bezug auf Aristoteles und Thomas wahrgenommen hat, vermochte er die philosophische zu sehen, weil er nicht unähnlich seinen Zeitgenossen an der Ideologie krankte: Aristoteles ist die philosophische Wahrheit. Thomas von Aristoteles trennen bedeutete demnach, ihn von der Wahrheit abscheiden. Man gewinnt daher den Eindruck, als ob Cajetan daran gelegen gewesen wäre, Thomas möglichst zu aristotelisieren⁶.

Die Tragik kann kaum größer sein, daß er gerade mit dieser Methode dem echten Thomas die historische Relevanz genommen hat, obwohl er ihm sozusagen die Steigbügel halten wollte, um zu ausgedehnterer Bedeutung zu gelangen, wie am eindeutigsten der Prolog seines Kommentars zur *Summa Theologiae* von Thomas belegt. Leider hat Gilson dieses Selbstzeugnis Cajetans nicht verwertet.

III

Nicht weniger bedeutsam als das Problem der Unsterblichkeit der Seele ist das der Analogie zwischen Geschöpf und Gott. *Schillebeeckx* (vgl. IV) ist nicht in der ausgesprochenen Weise diese Analogie bei Cajetan angegangen, wie Gilson die beiden von ihm behandelten Probleme, das des Seinsaktes und die Unsterblichkeit der Menschenseele, bei ihm herausgestellt hat. Vielmehr behandelt er direkt die nicht in Begriffen vor sich gehende Erkenntnis Gottes bei Thomas. Es ist unvermeidlich, daß die wichtigeren Punkte, in denen Cajetan von Thomas in dieser Frage abweicht, genannt werden.

⁶ Genauso wie die seit dem 17. Jahrhundert aufkommenden Handbücher der thomistischen Philosophie es machten, einerlei ob sie das in ihren Titeln mehr verhüllten oder ganz unbeschwert zum Ausdruck brachten, wie Jos. Gredt und andere.

Schon gleich in der „Problemstellung“ wird auf zwei wichtige Punkte hingewiesen, ohne daß sie behandelt werden: Die Frage, ob die cajetanische sogenannte eigentliche Analogie eine *analogia attributionis intrinseca* impliziert oder nicht, wird als strittiger Punkt unter den Neuthomisten erklärt, die jedoch von einer Voraussetzung ausgehen, die nur unter scotistischem Einfluß gemacht werden kann. Damit befinden sich jene Thomisten im cajetanischen Fluidum.

Im dritten Teil: „De thomistische Godsanalogie“, finden sich mehrere Hinweise auf den Unterschied Cajetans zu Thomas. Schillebeeckx bemerkt eingangs dieses Abschnittes, daß die Analogie des Aristoteles auf die Proportionsanalogie zielt. Nicht so bei Thomas, der das analog nennt, was Aristoteles nicht so genannt hat, nämlich das Verhalten *secundum prius et posterius*. Ganz so in der arabisch-jüdischen Philosophie und bei Alexander von Hales. Er stellt dem die Tatsache gegenüber, daß Cajetan das Analoge im Sinne einer „ontologischen Proportionalität“ verstehe, und fragt — und das ist die Grundlage: In welche Richtung weist die Analogie bei Thomas, in die Richtung Cajetans oder nicht?

Schillebeeckx unterscheidet die *reale* Analogie zwischen Geschöpf und Gott, die STh I, 4, 3, und die analoge *Aussagbarkeit*, die l. c. 13, 5 behandelt wird. Die erste ist ein sachliches Verhalten vom endlichen Effekt zur unendlichen Ursache. Thomas wechselt in der Bezeichnung desselben: im Sentenzen-Kommentar I—II heißt es immer „*proportio unius ad alterum*“. Die *proportionalitas* wird vorbehalten der metaphorischen Aussageweise allgemein und auch Gott gegenüber.

Im Sentenzen-Kommentar III—IV und in qq. disp. De veritate bis q. 23 einschließlich nennt Thomas die Analogie zwischen Geschöpf und Gott „*proportionalitas*“. Die cajetanisch eingestellten Kommentatoren berufen sich auf diese Texte. Schillebeeckx bemerkt, daß sich bei ihnen der Einfluß des Scotus geltend macht. Bei ihnen ist nämlich für die Proportionalität die *una ratio abstracta* erforderlich, die auf analoggleiche Weise aussagbar ist. Sie ist ganz nahe verwandt mit und abhängig von der scotistischen *ratio formalis communis* zwischen Geschöpf und Gott. Sie wirkt nunmehr als *ratio formalis* in Gott, das ist dessen *infinitas*, auch auf das cajetanische Problem vom Unterschied der sogenannten Attribute Gottes, die auf die *distinctio virtualis minor* hinausläuft, aber in Gott ein Fundament für diese Unterscheidung voraussetzt. Von einem solchen weiß Thomas gar nichts, obgleich er am Unterschied der einzelnen Attribute festhält.

In den späteren Werken bleibt Thomas bei der Analogie — *proportio unius ad aliud*.

Wie erklärt sich das zeitweise Schwanken? Dadurch, daß *proportio* sehr oft nur ein bestimmtes Verhältnis meint, zwischen Geschöpf und

Gott jedoch ein unendliches. In De veritate 23, 7 ad 9 findet Thomas den Weg: proportio kann meinen das Verhältnis von unendlicher Ursache und ihrem Effekt und umgekehrt. Mit seiner zeitweiligen proportionalitas meinte er den Sachverhalt der proportio zwischen Geschöpf und Gott. Das geht aus der analogen Aussagbarkeit hervor.

Diese basiert auf der Wirklichkeit, nicht auf der cajetanischen ratio concepta una, wie II cG 16 zeigt: „Quorumcumque in rerum natura est aliqua proportio et aliquis ordo, oportet unum eorum esse ab alio vel ambo ab aliquo uno.“ Das ist präzise die Ansicht in STh I, 13, 5. Da wir nicht alles behandeln können, was hier zu sagen wäre, greifen wir die wichtigsten Dinge heraus: 1. Die proportio unius ad aliud ist die Grundlage der proportio plurium ad unum. 2. Die analogia duorum ad tertium = plurium ad unum ist reziprok, nicht aber die analogia unius ad aliud, so in der Gottesanalogie. 3. Das unum, das hier den Beziehungspunkt darstellt, ist keine ratio abstracta communis, sondern ein unum numero, ein numerisch Eines, entweder als Wirk-, Final-, Exemplar- oder Materialursache, wie das Subjekt in bezug auf die Akzidenzien. 4. Daraus folgt, daß die proportio unius ad aliud stets ein secundum prius et posterius einschließt. 5. Bei den Benennungen Gottes von den Geschöpfen her werden auf Grund ihrer Sachanalogie zu Gott diesem „Namen“ zugeteilt, bei denen der Namensgehalt Gott „intenderend“ bezeichnet: Ex eo enim quod alias res comparamus ad Deum sicut ad suam primam originem, huiusmodi nomina, quae significant perfectiones aliarum rerum, Deo attribuimus (comp. Theol. c. 27). Die „Zuteilung“ betrifft nur die Namen. Es ist keine Rede von analogen Begriffen, von universalia proportionalia. Diese Dinge finden sich nicht bei Thomas, sondern anderswo. Die Gottesnamen nehmen wir von den Geschöpfen, insofern wir sie erkennen. Ihrer Herkunft nach sind sie somit für uns früher in den Geschöpfen als in Gott. Sie weisen aber auf eine Realität, die früher in Gott ist als in seinen Geschöpfen. Diese Realität ist Gott selber als Wirk-, Final- und Exemplarursache der Geschöpfe. Wir haben somit keinen Gottesbegriff, wie das etwa in der essentialistischen Metaphysik vertreten wird, daß Gott und Geschöpf unter das ens commune fallen. Bei Thomas heißt es: „Creatura enim non habet esse nisi secundum quod a prima ente descendit (reale Analogie), nec nominatur ens nisi in quantum ens primum imitatur“ (Aussagbarkeitsanalogie auf Grund der realen proportio) (I Sent., prol. 1, 2 ad 2). Er kennt nur eine Gemeinsamkeit der Benennung, nicht eine begriffliche Einheit: „Consideratur enim in huiusmodi nominum communitate, ordo causae et causati“ (I cG 33).

Wenn auch die Darlegungen von Schillebeeckx nur „nebenbei“ die cajetanische Ansicht berühren, so trifft seine Kritik doch ins Schwarze. Daher mußte sie mit der Gilsons zusammen angeführt werden, um die

Bedenken unserer Tage gegen die Thomasauslegung Cajetans, wenigstens hinsichtlich der Metaphysik, möglichst vollständig und objektiv vorzulegen.

IV

So sehr es anzuerkennen ist, daß *Gilson* die Metaphysik Cajetans der historischen Kritik unterzieht, so dürfen einige Ansichten, die er äußert, weniger Zustimmung verdienen. Besonders deswegen nicht, weil ihre Begründungen nicht stichhaltig zu sein scheinen.

Wir meinen an erster Stelle die Ansicht vom analogen Charakter der Thomistenschule, insofern die eine Richtung in ihr den Primat des Seinsaktes, die andere den der Wesenheit, die dritte den der Substanz betonen soll.

Hier dürfte zunächst eine Klarstellung erforderlich sein, um möglichst jede Äquivokation auszuschließen. Es muß grundsätzlich bemerkt werden, daß die Thomistenschule theologisch gemeint ist, insofern sie eine Philosophie nur dienstweise zur theologischen Aufhellung der Glaubensgeheimnisse gebraucht. Das Haupterfordernis dieser Philosophie besteht darin, daß sie den existentiellen Aussagen der Glaubensoffenbarung möglichst entspricht. Von daher gesehen, dürfte verständlich werden, daß Thomas weder Aristoteles noch den Neuplatonismus einfachhin annehmen konnte, weil sie nicht den existentiellen Aussagen der Offenbarung entsprachen. So war er genötigt, eine solche Philosophie zu erstellen. Daß diese sich vor dem Forum der Geschichte der Philosophie ausnimmt als Philosophie vom Primat des Seinsaktes, versteht sich von selber.

Aber weniger verständlich scheint es zu sein, daß er von den erwähnten Philosophiearten trotzdem noch das übernahm, was in seinen Augen mit seiner Philosophie im Dienste der Theologie vereinbar war. Hätte er dies Übernommene wenigstens in seine eigene Sprache umgeprägt, wäre der Anstoß vielleicht geringer. So aber verwirrt den Historiker das Gewirr der verschiedenartigen Zitate, die an ihrem ursprünglichen Platz bei Aristoteles und neuplatonischen Autoren sich ganz anders ausnehmen. In der Tat liegt hier der Stein des Anstoßes, insofern der Eindruck entstehen mußte, es handle sich um einen echten Aristotelismus und Neuplatonismus bei Thomas. Davon kann jedoch keine Rede sein, wie die Averroisten und Alexandristen besser gesehen haben als Cajetan und alle seine Anhänger bis heute.

Dann aber bleibt zu erklären, warum Thomas so eigenartig verfahren ist, obgleich es ihm in der Tat leicht gewesen wäre, seine Philosophie in einer solchen Sprache durchzuführen, die sie unzweideutig als thomasisch hätte erkennen lassen. Wir rühren damit an ein Problem, das uns kein hochmittelalterlicher Autor so pointiert wie Thomas gestellt hat, seine neue und im Augenblick erforderliche Philosophie

mit dem Richtigen des Aristoteles und des Neuplatonismus zu vereinigen im Dienste des Höheren, nämlich der Theologie. Dieses Problem kann heute noch nicht befriedigend gelöst werden.

Hält man das bisher Gesagte fest, dann versteht man leicht, daß die Theologie von Thomas nicht einfach zu interpretieren ist, sondern nur zu sehr die Möglichkeit gibt, hinter ihr zurückzubleiben, sei es, daß man zu sehr bei seiner Philosophie haftenbleibt und das eigentlich Theologische hintansetzt, sei es auch, daß man seine Philosophie in ihrer Eigenständigkeit verkennt und nach einer andern interpretiert. Jedermann sieht, daß dann notwendig Fehlinterpretationen des Ursprünglichen vorliegen. Sie sind keineswegs, wie Gilson meint, analog zueinander, sondern einfach falsch; echt ist das Ursprüngliche und dessen rechte Auslegung. Nichts ist natürlicher, als daß es in der thomistischen so gut wie in jeder anderen Schule Fehlinterpretationen und durch deren Forttradieren größere oder geringere Fehlrichtungen innerhalb einer solchen Schule gibt. Das schließt natürlich nicht aus, daß die Autoren von Fehlinterpretationen auf andern Gebieten als denen, wo ihre Fehlinterpretationen stattfinden, gute und beste Ansichten und Lehren vertreten können. Kein verständiger Kritiker wird das bei Cajetan und den meisten seiner spätern Anhänger bestreiten wollen.

Die zweite Ansicht Gilsons, daß der Aristotelismus des hl. Thomas das Haupthindernis für die historische Auswirkung seiner Lehre gewesen sei, kann nicht unwidersprochen hingenommen werden. Cajetans Aristotelismus hat Thomas geschadet, das ist richtig. In diesem Sinne wurde von uns die Meinung Gilsons korrigiert, für Thomas selbst jedoch geleugnet, obwohl zugegeben wurde, daß die aristotelischen und neuplatonischen Zitate bei ihm der Stein des Anstoßes für den Historiker sind. Es ist nämlich zu bedenken, daß der Historiker die gleiche Sache anders als der Systematiker ansieht. Der letztere sieht in der *eigenen* Philosophie von Thomas den Schlüssel für das, was hingegen dem Historiker nicht leicht verständlich ist. Wenn somit unter den erforderlichen Vorbehalten hier eine andere Ansicht vertreten wird als die Gilsons, so läßt sie dasjenige an seiner Ansicht, was in bezug auf die Geschichte der Philosophie zutrifft, unwidersprochen gelten. Sie verschärft jedoch die Schwierigkeit dahin, daß sie betont, das eigentliche Hindernis für Thomas war seine *eigene* Philosophie, und gibt damit den eigentlichen Grund an für den Widerstand gegen Thomas und seine geringe geschichtliche Wirkung. An ihr ist Cajetan gestolpert — und mit ihm alle Anhänger bis auf diese Stunde.